Moralidad y poder: La representación de las clases sociales en Odisea

Graciela C. Zecchin de Fasano
Centro de Estudios de Lenguas Clásicas-Área Filología Griega
Universidad Nacional de La Plata

Se ha sostenido con iterada recurrencia que *Odisea* ofrece, a través del número y diversidad de sus personajes, una visión de la política y la sociedad del período arcaico bastante más amplia que la de *Ilíada*. El análisis de la estructura y composición de las clases sociales a las que pertenecen sus personajes, demuestra una organización estratificada que incluye sectores diversos, cuya composición establece vínculos geográficos y espaciales entre ellos. Dicha composición social abastece una estructura del poder que involucra un tipo de moralidad o una visión acaso "premoral", para la que resulta básico el concepto de *areté* (excelencia).[95] De tal manera, la información que *Odisea*

[95] La discusión acerca de la existencia o no de un sistema de normas que establecía lo correcto o incorrecto más allá del código heroico –con su conjugación de *areté* (excelencia), *timé* (honor) y *kléos* (gloria)- ha producido proficua bibliografía. Al respecto, basta recordar los planteos iniciales de Adkins (1960) quien consideró la idea de obligación moral como un factor totalmente ausente en Homero, o las ideas contrapuestas por Lloyd-Jones (1983) quien consideró vigente en *Ilíada* un claro concepto de justicia de Zeus. Nos

encierra sobre la sociedad arcaica no es una simple pintura "verosímil", o una información de cuño absolutamente histórico, sino que el poema aporta una visión idealizada y selectiva y supera el mero testimonio histórico, ya que en la articulación de la visión moral con la composición del poder, mediada por el concepto de *areté*, el poema no propone una simple reproducción de circunstancias sino una "representación" de clases en el más estricto sentido mimético: una nueva presentación que involucra una concepción estética e ideológica.

Dada la situación narrativa que inaugura *Odisea*: la inquietante coyuntura de una comunidad insular, amenazada por la extraña presencia de un grupo de personajes, denominado colectivamente "pretendientes", surgen una serie de interrogantes de cuya respuesta derivan la comprensión histórica del poema y su interpretación literaria. El primer interrogante es qué hace ese grupo colectivo en ese espacio, sobre qué base cultural resulta comprensible su actuar y, ateniéndonos a su cruento final, cuál es su crimen. Responder a estos interrogantes requiere la admisión de una estructura política embrionaria que casi todos reconocemos como base del *épos*, cuya expresión de menor dimensión se denomina *oîkos* y cuya evolución más sofisticada ha sido denominada *pólis*.

El *oîkos* es la unidad política, social y económica del período arcaico, se trata de un grupo de co-residentes, algunos de ellos muestran afinidades vitales, otros se hallan relacionados por vínculos de matrimonio. Entre ellos el poder político se hereda, en la mayoría de los casos, de modo patrilineal[96] y el hombre más importante en esta estructura actúa como responsable de las relaciones oficiales con el mundo exterior y como cabeza de la casa, por lo cual su denominación oscila entre *Kýrios*, señor, y *basileús*, rey.[97] El *oîkos* no sólo incluía

---

interesa más bien analizar el conjunto de relaciones que enmarcan las acciones individuales de un héroe, explican su conducta y lo insertan en su comunidad. Cfr. También la discusión de Adkins y Lloyds-Jones en Gagarin (1987:285-306)

[96] La controversia acerca de la herencia del poder por matrimonio con Penélope, que parece básica en *Odisea*, tiene larga data y se han planteado diversas respuestas, incluso la de la subsistencia de un antiquísimo sistema hereditario matrilineal. La posición más sensata consiste en ver la situación del acceso al poder como una imitación inexacta de la realidad y como herramienta para añadir tensión al poema. Cfr. Atchity & Barber (1987: 16 ss.)

[97] No discutiré las traducciones plausibles para *basileús*, "rey" es poco satisfactoria, aunque resulta la más aproximada.

miembros de otro tipo, ubicados por debajo en la escala social, como esclavos y asalariados libres; sino que abarcaba también en sí la propiedad de la casa, la tierra productiva aledaña –que sustentaba su funcionamiento– y los bienes de uso y de consumo. Por esta razón, el *oîkos* marcaba no sólo los límites del comercio sino también los de la lealtad.[98]

En *Odisea*, el *oîkos* adquiere supremacía por encima de los intereses individuales y de estratos o de la comunidad. Es difícil afirmar que esta supremacía describe un proceso evolutivo, o un desarrollo histórico que lleva del *oîkos* a la *pólis*, porque –como en todo esquema evolutivo– se puede incurrir en el error de presentar etapas de dudosa comprobación histórica. Podemos afirmar que en *Odisea* hallamos la presentación de conflictos entre el *oîkos* y la comunidad y que el poema toma una posición estética y adhiere a una ideología. La posición estética que adquiere el poema consiste en un concepto de orden que resuelve la trama y la posición ideológica a la que adhiere consiste en sustentar que debe prevalecer el *oîkos* por encima de otras formas de agrupación comunitaria.

Resulta indiscutible que la distribución del poder en el ámbito del *oîkos* muestra la organización de un grupo selecto denominado *áristoi*, poseedor de una cuota importante de poder y de prestigio conectado al volumen de sus posesiones. Frente a este grupo, se halla otro tipo de agrupación social, un grupo no selecto o una masa mayor e indiferenciada denominada *démos*. El poder mayor se hallaba concentrado en el *basileús*, que era en realidad el primero de un grupo, una especie de príncipe local, sin llegar a constituirse en monarca. Esta es la situación que detentaba Odiseo en Ítaca. En *Ilíada* hay muchos *basileîs* y trece, por lo menos, en Esqueria de los Feacios; pero también entre ellos Alcínoo es superior y ordena a todos los otros. La autoridad política de este tipo de agrupación no parece ser absolutamente necesaria, ya que en Ítaca no hay asamblea pública desde hace veinte años: aunque queda claro que la ausencia o reemplazo de un

---

[98] Para descripciones de *oîkos* homérico hay material múltiple: Finley (1978), Lacey (1968), Austin &Vidal-Naquet (1980). Nos parece clara la definición de Donlan (1985:299): *Oikos is a basic kinship, residential, and economic unit, comprising both the 'House' (dwellings, land and animals) and the 'household'. The household consist of the family (often an extended family of three generations) plus servants and adopted members*.

basileús no es un asunto público, este hecho puede convertirse en asunto público cuando la situación afecta la integridad del *oîkos;* esta es la cuestión dominante en *Odisea* y es la razón por la cual la conducta de los pretendientes aparece como conducta criminal.

Los pretendientes son presentados por el narrador como un grupo de *áristoi* instalados en casa de Odiseo, por lo tanto, se trata de los más cercanos a Odiseo en su ubicación social, son sus pares, por vecindad, riqueza y prestigio. El objetivo de su presencia es realizar un cortejo a Penélope, una actividad habitual de relación entre pares en tiempos pacíficos. La competencia en sí denotaba el reconocimiento de un valor equivalente al propio en el oponente competidor y constituía la herramienta básica para establecer la calidad superior que permitía determinar al vencedor.

A pesar de que el cortejo constituye un motivo folklórico básico del relato,[99] en *Odisea* los pretendientes son reiteradamente condenados por su conducta injusta. Ellos han invertido normas básicas de la relación horizontal con sus pares ya que el cortejo tenía un espacio apropiado en el pórtico de la casa. La competencia establecía, además, quién tendría acceso al interior de la casa y como los pretendientes han instalado el cortejo en el interior desde el inicio del poema, dicha subversión del espacio se expresa en las calificaciones de su conducta como abusiva. Por otra parte, si el objetivo es el matrimonio con Penélope también han invertido otra relación básica: correspondía que ellos produjeran bienes para el *oîkos* al que aspiraban a ingresar y no que los acaparasen. El discurso de Penélope lo expone claramente:

> ἀλλὰ τόδ᾽ αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει·
> μνηστήρων οὐχ ἥδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο,
> οἵ τ᾽ ἀγαθήν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θύγατρα
> μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοισ᾽ ἐρίσωσιν·
> αὐτοὶ τοί γ᾽ ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα
> κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν·
> ἀλλ᾽ οὐκ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν.
>
> (18.274-280)

[99] Cfr. Dougherty (2001: 177)

Pero un dolor terrible me llega al alma y al corazón, pues antes no era esta la conducta de los pretendientes. Los que quieren pretender a una mujer noble, hija de un hombre rico, y competir entre sí, por cierto, traen bueyes y robustas ovejas al festejo para los allegados de la novia y le conceden espléndidos regalos; y no devoran impunemente el sustento ajeno.[100]

Responder a qué tipo de sector social representan los pretendientes ha recibido varias soluciones, aunque dos han sido las interpretaciones más aceptadas acerca de este grupo de personajes. Por un lado, en una forzada interpretación política, ellos fueron observados como exponentes de una "nueva clase social" involucrada en una rebelión contra el sistema político vigente. Este tipo de lectura se halla inhabilitada por las características mismas del grupo: la rivalidad sólo era admisible entre pares. Los pretendientes rivalizan con la memoria de Odiseo, no aspiran a generar ningún régimen nuevo, sólo uno de ellos puede ser elegido y no gobernará en grupo.

Por otro lado, en una segunda interpretación, los pretendientes fueron considerados simplemente como aspirantes al poder a través del matrimonio con una reina viuda, sin ninguna intención de instalar una nueva modalidad política.[101]

Por las razones expuestas, la lectura más viable es la segunda interpretación, aquella que ve a los pretendientes como competidores por el poder en Ítaca, al que deben llegar desposando a Penélope, su predominio es injusto porque han instaurado un prevaricato fundado en la superioridad numérica y no porque representen intereses de un sector "revolucionario". Telémaco, aunque pertenece al mismo sector social, tan aislado como se encuentra, no logra sobreponerse a ellos (1.56-58, 16.240-257 y 2.244-251). *Odisea* representa de este modo la ideología de una clase dominante, que se ve a sí misma como válida e

[100] La prótasis de relativo del v.276 con los verbos en subjuntivo posee valor iterativo para contraponer la conducta consuetudinaria al errado cortejo actual. Más aún, el empleo de *díke* en el verso previo asegura la impropiedad en la conducta. También resulta notable en la sintaxis "aditiva" del pasaje citado la correspondencia entre los coordinantes adversativos *allá* que vinculan el dolor de Penélope con la desaparición de los bienes de Odiseo. Sobre el tipo de sintaxis sumatoria cfr. Bakker (1997:120-122)
[101] Cfr. Codino (1965:114)

incambiable por alguna razón. Los reclamos acerca de la conducta de los pretendientes, señalados en sendas ocasiones como *hyperfíaloi* (arrogantes), *hybristaí* (insolentes/criminales) y *ádikoi* (injustos) indican una falla en los valores funcionales dentro de las relaciones horizontales entre grupos semejantes.

Los vínculos entre poder y moralidad son muy estrictos en *Odisea*. *Ilíada* nos aporta la noción de *áte* (obnubilación) como una pérdida temporaria de la comprensión de los sucesos y el acto realizado bajo *áte* se atribuye a un factor externo, generalmente un dios. El agente no se reconoce a sí mismo, ni es reconocido por otros, como un causante autónomo de lo que ha hecho. No obstante, este concepto no abarca el rango completo de las conductas erróneas en Homero.[102]

La imagen contrapuesta a la disculpa de Agamenón en el canto XIX.85-90 de *Ilíada*, la hallamos en *Odisea* 1.32-42, en la "anti-disculpa" de Egisto, quien ha actuado *hýper móron* (más allá de lo decretado por el destino) y, en consecuencia, resulta completamente responsable de lo que hace. En el discurso de Zeus el término para la conducta desplegada por Egisto es *atasthalíe*[103]. Jaeger y Heubeck,[104] entre otros ven este discurso como un estadio posterior del pensamiento moral homérico. *Atasthalíe* aparece once veces en Homero y en cinco oportunidades aparece aplicado a los pretendientes (*v.gr.*21.146; 22. 317 y 416; 23.67 y 24.458). Se aplica a los compañeros de Odiseo en 1.7 y 12. 300, a Egisto en 10.437, a Héctor en XXII.104 y a los Siete contra Tebas en *Ilíada* IV.409.[105]

El adjetivo asociado *atásthalos* y el verbo *atasthállo*, designan la conducta de los pretendientes, de las esclavas de Odiseo, del feacio Euríalo, de los epeos en el recuerdo de Néstor. Por ejemplo, para Héctor constituye *atasthalíe* llevar a las tropas fuera de los muros, y para Odiseo lo es hacer ingresar a los compañeros en la cueva del

---

[102] La explicación tradicional de Dodds (1980:20) acerca del factor irracional en la conducta del héroe homérico debe ampliarse, ya que en *Odisea* las acciones resultan más diversas y las motivaciones más moralizadas por la relevancia que se concede al sujeto.

[103] La traducción de este término es compleja, su significado oscila entre "temeridad" e "iniquidad".

[104] Cfr. Jaeger (1985), Heubeck (1954:81-6) y Finkelberg (1995:17 n.9)

[105] Cfr. Los pasajes son expuestos por Finkelberg (1995:18) no como prueba estadística, sino como prueba de la sistematización del concepto.

cíclope, es decir que el término no está vinculado a espacios y que puede o no recibir la calificación de *hýbris* (transgresión/exceso). El uso de la palabra *atasthalíe* está restringido a las situaciones en las que el agente ha sido advertido de algún modo del curso de su acción. Egisto fue advertido por Hermes, los pretendientes por Leodes, los tripulantes por su líder Odiseo en la isla del Sol.

La disculpa de Helena pronunciada por Penélope en *Odisea* 23.218-224 muestra que *áte* muchas veces se usa en un sentido general como "ruina" o "desastre". Cuando se usa específicamente significa que el agente es responsable de un hecho; pero no de sus consecuencias. No sucede lo mismo con el grupo de acciones denominadas como *atasthalíe*.

La responsabilidad del agente de un acto, proclamada por Zeus, en el prólogo de *Odisea* muestra que los sucesos atribuidos a *áte* tienen una agencia externa, en cambio *atasthalíe* proviene del hombre mismo. El mejor ejemplo es Eurílalo en 12.341-51. *atasthalíe* se relaciona con conocimiento previo, responsabilidad y planificación, se refiere, por lo tanto, a un error originado en lo racional. *Áte* se relaciona con lo opuesto, lo irracional. La caída de Héctor en *Ilíada* es presentada como una *atasthalíe* por los reiterados anuncios de Polidamas. En síntesis hay tres tipos de error de conducta en los poemas homéricos, *áte* de origen irracional, *atasthalíe* más racional y error que complace al *thymós* (ánimo), posteriormente denominado *akrasía*.[106]

Podemos también afirmar, por un lado, que *áte* califica las acciones típicas de la moralidad dominante en *Ilíada*, a ello obedecen las conductas de Agamenón, Patroclo, Paris, Helena. Por otro lado, *Atasthalíe* califica las acciones típicas de la moralidad dominante en *Odisea*. Dos grupos colectivos son recipiendarios de acciones de este tipo: los pretendientes y los compañeros de Odiseo.

Esta clasificación moral de las acciones expone que la moralidad homérica es una moralidad centrada en el funcionamiento individual en el *oîkos*, y muestra una especial sensibilidad respecto de algunos

---

[106] *Akrasía* no es un vocablo homérico, pero Finkelberg (*op.cit.*) lo incluye en el grupo de acciones que un ser humano realiza por impulso del ánimo o del placer, cuando no puede controlar sus instintos, apetitos y pasiones. El ejemplo más concreto es Helena.

desprotegidos que participan de la organización del *oîkos*, a saber, huéspedes, suplicantes y mendigos. En *Odisea* la estabilidad social se ve amenazada por la conducta errada de los huéspedes-pretendientes[107] y del mendigo Iro. La propiedad en la conducta y en las acciones está ubicada a conciencia en un sector determinado. En primer lugar, sólo las acciones de los personajes que constituyen el sector superior –*áristoi* y *basileîs*– reciben una evaluación positiva evidente. Los demás personajes ofrecen un espejo de las acciones de sus superiores.

La focalización del narrador determina la calificación moral de los actos y es esta focalización la que establece el punto de interés en la visión de la sociedad. La focalización del narrador se centra en la visión superior, desde el grupo de *áristoi* y *basileîs* se observan todos los vínculos. La comunidad del *oîkos* ofrece "performances" competitivas que, en algunos casos, yuxtaponen la competencia masculina pública con la intimidad del hogar.

La consolidación de la paridad y de los lazos comunitarios en el ámbito de los *basileîs* y de los *áristoi* se realiza por medio de la vigencia de los valores cooperativos y competitivos, que garantizan la subsistencia de la comunidad. Los valores cooperativos rigen en tiempos pacíficos y comprenden en primer lugar, el conjunto de normas consuetudinarias que regulan las relaciones de hospitalidad: un derecho inviolable entre pares, cuya transgresión ameritaba un castigo divino. En segundo lugar, comprenden el banquete o la comensalía masculina –que en la épica adquiere la versión de la *daís* (comida diaria) rutinaria– como ordenamiento vital, una experiencia cooperativa que trasciende el desorden bélico y constituye la variante más próxima a lo simposíaco por su contenido celebratorio. La comida compartida de los pretendientes debería corresponder a esta especie. En tercer lugar, el cortejo, como competencia por una novia, apelaba al vínculo con la institución de matrimonio como acto fundacional de la comunidad.

---

[107] La des-ubicación espacial de los pretendientes produce inestabilidad en el *oîkos*, porque ellos están en el interior de la casa como huéspedes; aunque no lo son. La confusión entre el adentro y el afuera ; entre conceder dones y recibirlos propia de cada situación, afirma la conducta fuera de lo debido. Cfr. Zecchin de Fasano (2006:119)

Los valores competitivos como mecanismos generadores de prestigio instalan la idea de una forma de sociabilidad y de liderazgo muy susceptible al éxito. En tiempos bélicos, el sistema de prestigio que aseguraba y ofrecía continuidad en el liderazgo se sostenía en la generación del *kléos* (gloria) por la muerte del adversario y en la adquisición de bienes por apropiación y rapiña (el *témenos* heroico del que habla Heródoto[108] y las *keimélia* o posesiones). La guerra, ya fuese defensiva o agresiva, sustentaba no sólo la construcción del prestigio bélico, sino también la gestación de la fortuna económica del héroe y de su poder. En tiempos de paz esos valores competitivos se mensuraban en la competencia atlética que determinaba las mismas adquisiciones: propiedad, riqueza, prestigio y poder.

En *Odisea*, un grupo de *áristoi* compite por la posición de *basileús* que sólo se puede adquirir mediante desposorio, en una suerte de refundación del *oîkos* ya que una nueva estirpe dominará. Como es usual en tiempos pacíficos la decisión se tomará en una competencia propia de la élite: confrontarán los miembros de distintos *oîkos* y cada uno lo hará en representación de su comunidad; cada uno, por lo tanto, compite por el *kléos* individual, familiar y comunitario, sustentado en el *oîkos* y su cabeza masculina. Aunque disponemos de la versión idealizada de la institución matrimonial que proporciona Jenofonte en el *Económico* 7.16-30, quien utiliza los términos *zeûgos* (pareja) y *koinonoí* (compañeros), resulta claro que para el mundo homérico no había igualdad, la visión masculina prevalece aunque se halle regulada por una equiparación reflexiva llamada *homophrosýne* (concordia o armonía de pensamiento).[109]

La competencia con el arco, por un lado, se modela sobre la base de episodios muy asentados en el mito, episodios asociados a una proto-aristocracia competitiva y, por otro lado, se desarrolla por la conjugación de los conceptos de *áethlos* y *áethlon*, certamen y premio. Las instancias competitivas abundan en la épica homérica. En el canto XXIII de *Ilíada*, la carrera de carros en homenaje a Patroclo, indica la

---

[108] El *témenos* es la tierra concedida la héroe como premio, también devino en el espacio sacralizado de su tumba y en un espacio sacralizado en general. Cfr. Zecchin de Fasano (2002: *passim*)

[109] Katz (1991:170-182) considera que la *homophrosýne* constituye el concepto básico de la "ideología de la exclusividad" en la que se basa la relación conyugal de Penélope y Odiseo.

categoría de los competidores, también el tapiz de Helena (III.125-128) conserva las hazañas de aqueos y troyanos y, entre los Feacios, en el canto 8 de *Odisea*, la disputa entre Euríalo y Odiseo determina los límites de la hospitalidad en un certamen. El cortejo a una novia incluía habitualmente la competencia, y se esperaba que el mismo no fuera violento, a pesar de que el mito presenta muchos cortejos que incluyen violencia como el de las danaides en la tragedia esquilea, el de la hija de Anteo en la *Pítica IX* de Píndaro o el feroz cortejo de Heracles a Iole. El particular cortejo de Penélope contiene una serie de paradojas: ella instala la competencia y es la vez el premio, el arco es el símbolo de la ausencia de Odiseo y es símbolo de su honor y, al mismo tiempo, resulta signo de una violación de hospitalidad en el pasado: la de la hospitalidad de Ifito asesinado por su huésped Heracles.

Para una lectura de las clases sociales presentes en *Odisea*, podemos efectuar ya algunas observaciones conclusivas: el narrador se interesa por un conflicto entre pares, es decir por los contenidos del mito que proporcionan variables trágicas. Se interesa por las relaciones de tipo horizontal, las que afectan a los vínculos de la *philótes* (alianza de amistad), que no admitía violencia en el interior de la casa, y, por lo tanto, habilitaba un desenlace asegurador de la visión moral de los vencedores. La competencia con el arco corresponde a una política del linaje que se ve claramente en el hecho de que Telémaco y Odiseo son el primero y el último en tensar el arco.

La narrativa homérica presenta dos sociedades en el momento más álgido de su vulnerabilidad, cuando su estabilidad organizativa es amenazada por un conflicto que las desordena con la pérdida de las fronteras, por ejemplo, el caso de un superior discutido por un subordinado (Agamenón discutido por Aquiles en *Ilíada*) o la transformación pública de un conflicto interior (la situación en la casa de Odiseo, la intervención de los *oîkoi* vecinos y su afectación). El germen del conflicto en *Odisea* no es primariamente la agresión física, sino más bien la disminución moral que produce el agotamiento de los bienes.

La multitud de caracteres que aparecen en *Odisea* ha motivado la calificación aristotélica del poema en *Poética*:

οἷς ἅπασιν Ὅμηρος κέχρηται καὶ πρῶτος καὶ ἱκ ανῶς. καὶ γὰρ τῶν ποιηματων ἑκάτερον συνέστηκ εν ἡ μὲν Ἰλιὰς ἁπλοῦν καὶ παθητικόν, ἡ δὲ Ὀδ ύσσεια πεπλεγμένον (ἀναγνώρισις γὰρ διόλου) καὶ ἠθική·

1459b 12-15

De todas estas cosas ha usado Homero, no sólo primero sino también satisfactoriamente. Pues ha compuesto a cada uno de los poemas, por un lado, a Ilíada, como un poema simple y patético y, por otro lado, a Odisea, como un poema complejo[110] *(pues en su totalidad hay reconocimiento) y ético.*

A pesar de que el juicio aristotélico constituye una ponderación de la trama, resulta aplicable a la diversidad y número de los personajes e incluso a las relaciones entre ellos.

La noción de clase en *Odisea* es "relacional", se define por oposición a otros que no son lo mismo. Como hemos visto en el texto del canto 18.274-280, Penélope menciona el cortejo como una acción apropiada para la conquista de una mujer *agathé* (noble) y no para cualquier tipo de mujer. De igual modo, en 15.324 se afirma que hay inferiores que sirven a *toîs agathoîsi*:

οἷά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρώωσι χέρηες.
"*… en todo cuanto los inferiores sirven a los superiores*"

en una ecuación en la que *agathós* define a un miembro de la élite dirigente, por su ubicación social. La misma definición hallamos en el discurso de Menelao en 4.62-64:

---

[110] Si admitimos que el participio perfecto πεπλεγμένον pueda traducirse por "replegado" o "replicado" la observación de Aristóteles trasciende de la trama a la sociedad presentada por *Odisea*. Lo mismo se puede afirmar respecto de la traducción para ἠθικη como "de caracteres". En mi opinión, el calificativo se refiere también a la moralidad del poema.

οὐ γὰρ σφῶν γε γένος ἀπόλωλε τοκήων,
ἀλλ᾽ ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλήων
σκηπτούχων, ἐπεὶ οὔ κε κακοὶ τοιούσδε τέκοιεν.

…pues no ha sido aniquilado el linaje de vuestros padres, sino que vuestro linaje es de reyes, que portan el cetro y son nutridos por Zeus, porque los viles no engendrarían tales hijos.

De manera que los no *áristoi*, se definen "comparativamente" y no "sustantivamente": son inferiores, resultan un "otro" contrastante. La focalización del narrador coincide con la visión de los *áristoi*: es respecto de lo "superior" que alguien o algo resulta "inferior". Nos hallamos en camino a la definición aristotélica de esclavo como propiedad animada del amo.

En el cuadro que adjuntamos al final del artículo tratamos de exponer el valor del cúmulo de personajes designados como *áristoi* en *Odisea* y cómo se hallan replicados o replegados en los personajes con los que establecen relaciones jerárquicas de poder, es decir de tipo vertical, o con lo que establecen relaciones horizontales de cooperación y cómo resultan asimilados entre sí aquellos que sostienen el funcionamiento económico y la continuidad del *oîkos*.

En el sector inferior del cuadro hemos agrupado a los personajes que completan el funcionamiento del *oîkos*, algunos muy vinculados a los *áristoi,* sin ser miembros de su grupo, y sin ser esclavos, en sentido estricto, como los aedos y heraldos (*kérykes*), o los cuidadores (*therápontes)* que aseguran la continuidad del poder a través de la comunicación y de la conservación de la memoria. El grupo de esclavos y servidores muestra un rango de actividades muy variado. Algunos son simplemente grupos de esclavos masculinos y femeninos (*dmôes*, *dmoaí*), otros sirven dentro de la casa (*oikêes*) o realizan tareas fuera de la casa (*drestêres*), por supuesto, hay una esclava que tiene a su cargo ser la administradora (*tamíe*), como Euriclea, y otras están exclusivamente al servicio de su ama, como el par constituido por Eurinome y Eurimedusa, que están siempre rodeando a Penélope. Todos ellos colaboran con el tipo de organización económica que el *oîkos* implica. Al final del cuadro, los mendigos del umbral de la casa (Iro/Odiseo) parecen tener una presencia limítrofe. Odiseo porque su

condición de mendigo es aleatoria y estratégica; Iro porque la mendicidad es su condición esencial y permanente.

Para el caso del esclavo, hay dos visiones coexistentes. Puede tratarse de alguien como Eumeo, un noble capturado en guerra, que pierde la mitad de su *areté* junto con su libertad (17.322-323), o bien, puede tratarse de alguien corruptible e inferior. Los esclavos representan el mundo del trabajo en que el modo de vivir de los *áristoi* se sustenta y resultarán buenos o malos según su adhesión al amo.

La visión del esclavo aparece vinculada con los elementos oscuros de la traición a través de dos personajes cuyo nombre etimológicamente insiste en ese aspecto. Se trata de un personaje femenino, Melanthô, esclava acogida por Penélope y de un personaje masculino, Melánthios, el cabrero de Odiseo. El sector inferior del cuadro replica el sector superior: la muestra más clara es que Odiseo es un buen mendigo, que guarda las formas del lenguaje y la nobleza en el combate porque él, en sí mismo, representa una disfrazada intromisión de los *áristoi* en el mundo de los esclavos y servidores.[111]

Odisea, no presenta esclavos pícaros, que se muevan con hipocresía. La división entre ellos es tajante, o son leales y buenos, o traidores y, en consecuencia, malos. Esta visión simplista, no es más que la aplicación de la moralidad de la *areté*. El esclavo carece de subjetividad y de una actividad intelectual que le permita discernir por sí. La hipocresía aparece más bien como atributo de la superioridad intelectual de los *áristoi*. Por ejemplo, entre los pretendientes, Eurímaco es poseedor de esta característica en forma muy acentuada.

Tanto la situación de esclavos y servidores, como la de los *áristoi,* resulta definida a través del concepto básico de la ética heroica que es el concepto de *areté*. Los adjetivos *agathós* y *kakós* o sus grados comparativos o superlativos constituyen un intento de definición de clase que comienza justamente por comparación de inferioridad o de superioridad, muy vinculada a la posición. *Areté,* finalmente, expresa el tipo de relación horizontal entre los personajes del sector superior del cuadro y también el tipo de relación vertical entre *áristoi* e inferiores. *Areté* se vincula, además, a las inversiones de la fortuna, Eumeo y Odiseo argumentan sobre esto y sobre el concepto de

[111] Cfr. Thalmann (1998:49 y ss.)

prosperidad, ubicados en los márgenes o en el umbral del mundo social de los *áristoi*.

La sociedad de *Odisea* es jerárquica, mientras que a los *áristoi* corresponde el banquete y el regocijo del canto de aedo, dos situaciones que parecen ser permanentes; a los inferiores corresponde asegurar las tareas para la continuidad de la vida. El éxito de Odiseo corresponde a esa visión ideologizada, en la que si un servidor es bueno lo es por su adhesión al amo, o porque ha caído en la esclavitud y aún conserva, siquiera a medias, los atributos de su antiguo linaje.

En síntesis, *Odisea* presenta una sociedad polarizada entre arriba y abajo, una sociedad de fuertes vínculos convencionalizados entre los miembros del polo superior que se vinculan horizontalmente en torno a los valores competitivos y cooperativos. Una sociedad doméstica en que los atributos de clase son claramente visibles en el cuerpo de los individuos. De este modo el viejo mendigo Odiseo puede poseer el fuerte cuerpo entrenado del héroe, o el anciano Laertes es capaz de conservar las marcas del dominio, a pesar de adoptar el aspecto servil del esclavo que labra la tierra. *Odisea* nos hace incurrir en una falacia propia de su personaje protagonista, víctimas de su dolo creemos que el poema se abre a la presentación de otras clases sociales. Sin embargo, el desenlace, cuando el *basileús* castiga a los malos esclavos y servidores o servidoras y premia a los buenos, expone la ideología dominante del poema marcada por la nociones de honor, y competición y explica que las relaciones jerárquicas son el modelo para el correcto funcionamiento de la estructura de una comunidad.

REPRESENTACIÓN DE CLASES EN EL *OÎKOS*

RELACIÓN ENTRE CLASES Vertical	RANGO	PERSONAJES	RELACIÓN INTRA CLASES Horizontal	
			PHILÓTES	
Focalización superior: agathoí Propiedad Riqueza Prestigio Poder *keimélia* ***KLÉOS***	BASILEÎS	Laertes ***Odiseo*** Telémaco? Penélope (Alcínoo/ Arete)	Valores cooperativos	*Hospitalidad *Banquete *cortejo
	ÁRISTOI	Pretendientes	Valores competitivos	*Guerra *Hazaña atlética/ Deportiva
Focalización inferior	AEDOS (*kérykes/* artesanos)*	Femio/Demódoco Medonte	Comunicación	
LEALTAD (*agathós*)	ESCLAVOS Y SERVIDORES	Eumeo Euriclea Filecio *Tamíai* (Eurinome y Eurimedusa) Masa de *dmoaí* *amphípoloi* *Oikêes/drestêres/ Therápontes* Dolio Esclava siciliana	*División de tareas masculinas y femeninas *Tejido, compañía *Cultivo de la tierra y cuidado de rebaños	
DESLEALTAD (*kakós*)		Melantho Melanthios		
	MENDIGOS	Iro/*Odiseo*	Umbral /margen	

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

Adkins, A.W.H., "Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle" CQ, vol.13, 1963.

Adkins, A.W.H., "Homeric Values and Homeric Society" JHS, vol. 91, 1971.

Adkins, A.W.H., "Homeric Gods and The Values of Homeric Society" JHS, vol. 92, 1972.

Adkins, A.W.H.,"Values, Goals and Emotions in The Iliad" Classical Philology, vol. 77, 1982.

Atchity, K. & Barber, E. J. W., "Greek Princess and Aegean Princesses: The Role of Women in the Homeric Poems", en Atchity, K. &. Hogart, R. &. Price, D. (Eds.) *Critical Essays on Homer,* Boston, 1987.

Austin, M.M. & Vidal-Naquet, P., *Economic and Social History of Ancient Greece*, Berkeley and Los Angeles, 1980.

Bakker, E., *Poetry in Speech. Orality and Homeric Discourse*, Ithaca and London, 1997.

Codino, F., *Introduzione a Omero*, Torino, 1965.

Dickie, M.W., "Dike as moral Term in Homer and Hesiod", CPH, vol.73, nro.2, 1978.

Dodds, *Los Griegos y lo irracional*, Madrid, 1960.

Donlan, W., "The social Groups of Dark Age Greece", Classical Philology, Vol.80, no.4, 1985.

Dougherty, C., 2001, *The Raft of Odysseus*, Oxford.

Douglas Olson, S., "Servant´s suggestions in the *Odyssey*" CJ, 1992.

Edwards, A., "Homer´s Ethical Geography: Country and City in the *Odyssey*" TAPHA, vol.123, 1993.

Finkelberg, M., "*Timé* and *areté* in Homer" CQ, New Series, Vol.48, No.1, 1998.

Finkelberg, M., "Patterns of Human Error in Homer", *JHS* CXV, 1995.

Finley, M. *El mundo de Odiseo*, México, 1996[2].

Gagarin, M., "Morality in Homer", Classical Philology, Vol.82, no.4, 1987.

Heubeck, A., *Der Odyssee - Dichter un die Ilias,* Erlangen, 1954.

Jaeger, W. *Paideia*, Madrid, 1985[7].
Katz, M. A., *Penelope's Renown*, Princeton, 1991.
Lacey, W. K., *The Family in Classical Greece*, Ithaca, 1968.
Long, A. A., "Morals and values in Homer" JHS, vol.90, 1970.
Lloyds-Jones, H.,*The Justice of Zeus*, Berkeley and Los Angeles, 1983.[2]
Morgan, K., "Odyssey 23.218-24: Adultery, Shame and Marriage" AJPH, vol.112, nro 1, 1991.
Thalmann, W., *The Swineherd and the Bow*, Ithaca and London, 1998.
Yamagata, N., *Homeric Morality*, New York, 1994.
Zecchin de Fasano, G.C., "Discurso homérico y "poética de la comunidad": las excelencias competitivas en *Ilíada XII*, 310 y ss". En *Praesentia*, Revista Venezolana de Estudios Clásicos, Universidad de Los Andes edición electrónica en http://vereda.saber.ula.ve/Sol/index.htm, 2002.
Zecchin de Fasano, G.C., **"**Espacio privado, espacio social y distancia en Odisea", en SYNTHESIS, Vol. 13, año 13, 2006.